

SEEBERG

AUGUSTINUS

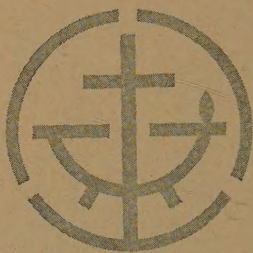
School of Theology at Claremont



1001 1338549

BR
65
A9
S4

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Augustinus

(† 28. August 430)

Gedächtnisrede

gehalten am 23. Juli 1930 in der Aula

der Universität Berlin

von

Reinhold Seeberg



Verlag von W. Kohlhammer / Stuttgart 1930

82594

Augustinus

(† 28. August 430)

Gedächtnisrede

gehalten am 23. Juli 1930 in der Aula

der Universität Berlin

von

Reinhold Seeberg



Verlag von W. Kohlhammer / Stuttgart 1930

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart / Printed in Germany

Am 28. August dieses Jahres sind tausendfünfhundert Jahre vergangen seit einer der größten Menschen der Weltgeschichte in der nordafrikanischen Küstenstadt Hippo Regius starb. Es war der Bischof Aurelius Augustinus. Seiner gedenken wir heute in der dankbaren Ehrfurcht, welche ein weltumspannendes geistiges Wirken jedem gebildeten Menschen zur freudigen Pflicht macht.

Augustin hat den Grund gelegt zu der Kultur des Abendlandes, indem er in einem gewaltigen Guß die antike Bildung mit dem Christentum zu einer dauernden Einheit verschmolz. Er hat damit eine der Hauptlinien der ausgehenden Antike zum Abschluß gebracht und zugleich den Quell erschlossen, aus welchem die werdende Welt des germanischen Geistes im Mittelalter ihre besten Kräfte und Anregungen empfing. Die Epochen und die Perioden der abendländischen Geschichte haben aus dem Geist Augustins Höchstes und Tiefstes durch lange Jahrhunderte und weit über ein Jahrtausend, ja bis in unsere Tage empfangen.

Es ist etwas Wunderbares um einen solchen Geist. Was im Lauf der Entwicklung sich in viele Strömungen und Richtungenerspaltet, die 3. T. in schroffen Gegensätzen zu-

einander stehen, besteht in ihm als eine urbildliche schöpferische Einheit, als ein Ganzes, das mit keinem seiner Teile identisch ist, aber sie alle bestimmt. Solche Geister erleben wie in einem prophetischen Traum, was die ihnen folgenden Generationen in schweren Kämpfen und heißen Gegensätzen allmählich zu verwirklichen lernen. Man kann diese Geister einem glühenden Metallstrom vergleichen, in dem alles noch eine strömende Einheit ist, was später zu mancherlei Instrumenten des Friedens oder des Streites widereinander verarbeitet wird. Was sie wirken und schaffen, ist nicht fertig und abgeschlossen, aber es ist der Grund aller geistigen Wirklichkeit der folgenden Zeiten, die ohne diesen Grund nicht wäre.

Man kann sich dies daran veranschaulichen, wie der Geist Augustins bis auf diese Stunde bei uns fortwirkt, obwohl wir kaum einen echten Augustinianer noch in unserer Gegenwart haben. Aber wie viele Aussprüche Augustins sind unter uns noch lebendig, wie viele seiner Formeln sind noch heute in unseren Dogmatiken bräuchlich, wie viele Spuren seiner erbaulichen Redeweise begegnen uns auch jetzt noch in den Predigten. Rom und Wittenberg wären ohne ihn nicht geworden, was sie in der Geschichte sind. Aber auch auf die Arbeit der Philosophie hat er immer wieder eingewirkt als der Metaphysiker höchsten Ranges, als der Meister psychologischer Beobachtung, als der geniale Geschichtsphilosoph. Und schließlich steht das Problem seines gesamten Lebens gerade heute wieder im Mittelpunkt unserer religionsphilosophischen Interessen. Es ist die Frage nach

dem Verhältniß zwischen dem philosophischen Idealismus und dem christlichen Glauben, über die neuerdings wieder mit soviel Eifer diskutiert wird.

Drei Berliner Theologen sind es, die im letzten Menschenalter sich um das Verstandnis des ganzen Augustin bemüht haben. Jeder von ihnen hat dabei höchste Maßstäbe in Anwendung gebracht. Harnack hat seine Weltanschauung an der Goethes bemessen. Holl hat das Menschliche und Allzumenschliche an ihm stark und wohl zu stark hervorgehoben und ihn dabei weit hinter Luther zurückstehen lassen. Der dritte von den dreien soll heute im Auftrag unserer theologischen Fakultät zu Ihnen über Augustin reden, es erübrigt sich daher seine Auffassung des großen Mannes vorweg zu charakterisieren. Es ist gefährlich in die Nähe der ganz Großen der Geschichte zu geraten. Man nimmt unwillkürlich viel von ihnen an. Aber nicht das ist die Gefahr, sondern daß wir ihnen innerlich so nahe kommen, daß wir in gutem Vertrauen unsere Interessen und Fragestellungen in sie hineindeuten. Wir verwechseln mein und dein nicht nur bei dem Nehmen, sondern auch bei dem Geben und wir übersteigern dabei leicht wohl Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit in dem Urteil. So hat jeder, der den ganzen Augustin ergreifen will, in der Regel seinen eigenen Augustin. Aber es ist nun einmal nicht anders, wenn es sich um die höchsten Aufgaben des geschichtlichen Verstandnisses handelt. Je intensiver die Anspannung, desto stärker das Hervortreten der Eigenart.

Ich darf in diesem Kreise die Einzelheiten der Lebensgeschichte Augustins als bekannt voraussetzen. Und auch das ist bekannt, daß der große Mann in der mächtigen Selbstschau, die er in der Mitte der vierziger Jahre seines Lebens veröffentlichte, zwar nie bewußt die Unwahrheit gesagt hat, wohl aber das Erleben seiner früheren Jahre unter Gesichtspunkte gestellt und nach Maßstäben bemessen hat, welche er erst später erworben hatte. So kam auch in dieser Selbstschau zur „Wahrheit“ die „Dichtung“, aber es war die Dichtung der Wahrheit des frommen Selbstbewußtseins, welche die Tatsachen und Urteile ordnet und formt nach erst später erworbener letzter Erkenntnis.

Aber nicht hiervon wollen wir heute reden. Uns interessiert zunächst die Eigenart des Menschen Augustin, seine Persönlichkeit in ihrer geschlossenen Einheit und in ihrer unendlich weit verzweigten Vielheit. In diesem gewaltigen Menschen war ein ungeheurer Drang nach Leben. Er wollte leben. Ein heißes Wollen war in ihm. Er wollte die letzte ewige Wahrheit erkennen. Aber er wollte sie erkennen, um sie zu genießen. Und er konnte sie nur genießen, indem er sie liebte. Erst wenn dieser Lebensdrang ein ihm entsprechendes Ziel erreichte und dies liebte, wurde das Leben ihm zum Genuß und der Genuß zur Ruhe der Befriedigung. Er wollte lieben, um zu leben und leben, um zu lieben. Er wollte das ganze Leben in sich hereinleben und es wieder aus sich herausleben in den großen Strom des Lebens über alle Grenzen und Schranken des Empirischen

hinaus. Ein heiliger Durst nach dem Unwandelbaren und Ewigen ließ ihn nicht zur Ruhe kommen. Das innere Schwergewicht seiner Seele trieb ihn, nicht ein äußeres Gut und Ziel. Daher konnte das Gemeine nie dauernde Gewalt über ihn gewinnen. Im Drang des Lebens blieb er trotz mancher Irrungen und Wirrungen eine adlige Seele.

Es ist natürlich allmählich geschehen, daß dieser Trieb zum Leben und seinem Genuß in die ihm entsprechenden Bahnen geleitet wurde. In dem Knaben äußerte er sich etwa in dem Drang, bei den Spielen der erste zu sein. Im Jüngling regte sich der sinnliche Trieb zum Weibe. Er trat in ein Verhältniß zu einem Mädchen niederen Standes, wie es damals häufig vorkam und meist mild beurteilt wurde. Aber auch anderes zog ihn an. Er mühte sich um feine vornehme Lebensformen. Das Theater begeisterte ihn auf das höchste und er konnte Tränen vergießen über die Geschicke der tragischen Helden. Aber über alledem stand doch das Streben nach Wahrheit. Ein höheres, dem geistigen Leben gewidmetes Menschentum ging ihm allmählich auf. Und der Weg hierzu schien das Studium zu sein mit dem Eintritt in die höhere Gesellschaft und dem Erwerb einer einflußreichen Stellung.

Wir wissen, wie alle diese Ziele im Leben Augustins sich nicht als das gesuchte Leben zu bewähren vermocht haben. Aber es ist eigentümlich, wie derartige ahnende Jugendeinstellungen auch bei großen Menschen im späteren Leben nachwirken. Das Streben der Erste in seinem Kreise zu sein, ist Augustin Zeit seines Lebens geblieben und das um

so mehr, als er wirklich immer der Erste war. Aber auch in bezug auf seine äußere Lebensweise berichtet uns sein Biograph von Zügen, welche einer gewissen Beziehung zu den Lebensformen der früheren Jahre nicht entraten. Augustin lebte, nachdem er sich dem geistlichen Stande gewidmet hatte und auch später als Bischof von Hippo in einer Art klösterlicher Gemeinschaft. Hier durften Fleisch und Wein nicht auf dem Tisch fehlen, auch Marmorgefäße standen auf ihm und die Löffel waren von Silber. Fast kleinlaut bemerkt der Biograph, er habe es eben so gewollt. Das Gespräch an der Tafel durfte nie in das Vulgäre, etwa Geflätsch herabsinken. Versuche in dieser Richtung wurden durch Minderung der Weinration bestraft; oder der Bischof verließ auch die Tafel. — Das sind an sich belanglose Züge, aber sie vervollständigen das Bild Augustins. Wie seine Ausdrucksweise den gebildeten und vornehmen Mann verrät, so auch diese kleinen äußeren Züge seines Alltagslebens.

Dem Lebensdrang Augustins entsprach eine einzigartige Fülle der von der Natur ihm mitgegebenen Mittel. Eine wunderbare Empfänglichkeit des Denkens und Wollens verband sich mit einer schöpferischen Produktivität dieser beiden Kräfte. Aber die eine die wie die andere quillt aus den Lebensstiefen der Seele empor und war daher begleitet von einem tiefen Gefühl, eben dem Genießen, von dem Augustin oft redet.

Was hat dieser Mensch nicht alles gesehen und es zugleich im Tiefsten empfunden! Er hatte nicht nur das eigene

Leben mit seinen Motiven und in seinen feinsten Verästelungen empfunden, sondern er sah auch anderen Menschen in das Herz. Er konnte sich in alle ihre Seelenregungen hineinsetzen, als wären es seine eigenen, und er verfügte mit Souveränität über die Mittel, die Seelen in Bewegung zu setzen. Er spürte den tiefsten Sinn des Lebens sei es in dem Individuum, sei es in den Gemeinschaften. Aber in allem schaute und empfand er zugleich ewiges Licht und ewige Kraft. Der Himmel spiegelte sich ihm in den Regungen der Geister wie in den Erscheinungen der Natur. Das Viele wurde ihm so zur Einheit und das Endliche offenbarte ihm das Unendliche. In allem vermochte er zu empfinden das ewige Schaffen des göttlichen Geistes. Daher schaute er die ewigen Urbilder mit derselben Sicherheit wie ihre zeitlichen Abbilder. Ein Mensch von solcher Tiefe des Schauens im Irdischen wie im Himmlischen ist immer konservativ und fortschrittlich zugleich, denn das Alte wird ihm immer neu aus der Tiefe der Idee und das Neue fügt sich vermöge der Einheit der Idee dem Alten ein.

Ein Geist, der stets von dem Lebensprozeß mit lebendigen Inhalten erfüllt wird, der kann nicht anders, als diese Inhalte den anderen Geistern zuzuführen. Die „fülle der Gesichte“ drängt dazu und nicht minder der durch sie erregte Willen. So war es auch bei Augustin und daher war er der geborene Führer und Lehrer. Immer umgab ihn ein Kreis von Menschen, in dem er den Ton angab. Man denke an die Freunde, die mit ihm auf dem Landgut in der Nähe von Mailand lebten oder an den

mönchisch organisierten Kreis, den der Presbyter und der spätere Bischof um sich sammelte, oder man erinnere sich an seine Stellung in den großen dogmatischen Kämpfen seiner späteren Zeit. Er war kein leidenschaftlicher Fanatiker, aber auch kein kalter Tyrann. Daher hatte seine Überlegenheit nichts Verletzendes oder Abstoßendes, sondern sie war eine erhebende und anziehende Kraft. Augustin verstand die wirklichen Menschen und ihre konkrete Lage, daher hat seine Rede etwas Versöhnliches und Vermittelndes an sich, ohne doch der Wahrheit etwas zu vergeben, die er, wenn nötig, auch scharf auszudrücken vermag. Man hat ihn einen „Virtuosen der Freundschaft“ genannt. Gewiß hat es Augustin immer gut und aufrichtig mit den Freunden gemeint. Über andererseits war seine Überlegenheit doch zu groß, als daß die Distanz zwischen ihm und den Freunden je in freundlicher Kameradschaft hätte überbrückt werden können. Er blieb immer der gebende und leitende Führer. Ein Ton der Sachlichkeit waltet daher wie unwillkürlich auch in den Briefen an die Freunde. Vielleicht litt zumal der alternde Augustin darunter mehr als die Freunde. Auch die „afrikanische Leidenschaftlichkeit“, die man an ihm wie an seinem Landsmann Tertullian wahrzunehmen glaubt, ist kaum für ihn charakteristisch. Gewiß ist er in hohem Maße befähigt zu begeisterter Rede und zu warmen Worten der Mahnung. Aber nie läßt er sich dabei gehen, die wohlgewählte Form, die Gemessenheit und Klarheit der Rede werden nur selten beiseite gesetzt. Der römische Typus des Empfindens, Denkens und Strebens waltet bei ihm vor. Freilich darf man dabei

nicht an Cato oder an Cicero denken. Aus den Tiefen des genialen Geistes steigen immer eigenartige Formen empor.

Die Züge, die wir gefunden, bestätigen sich uns auch bei einem Blick auf das amtliche Leben Augustins. In den großen Lehrkämpfen der Zeit fiel ihm die Führerrolle wie selbstverständlich zu. In die Einzelheiten und Kleinigkeiten des Gemeindelebens scheint er sich nicht sonderlich eingemischt zu haben. Sein bischöflicher Wille mußte freilich befolgt werden. Aber alle Brutalität und Roheit wider die ihm untergeordneten Personen war seiner vornehmen Persönlichkeit fremd. Wie alle großen Führer ließ er den einzelnen Organen Freiheit und band sie dadurch um so fester an seinen Willen. Vom gesellschaftlichen Leben hielt er sich fern und erhöhte dadurch seine Autorität. Er verstand die Menschen zu nehmen. In seiner Korrespondenz mit vornehmen Beamten waltet eine kühle Höflichkeit verbunden mit der Überlegenheit des Kirchenfürsten und der zurückhaltenden und klugen Formulierung seiner Anliegen. In anderer Weise ist auch die Korrespondenz mit dem eiteln, immer beleidigten und mißtrauischen Hieronymus interessant für die vornehme Lebensklugheit Augustins. Sachlichkeit und Wahrhaftigkeit verbanden sich in ihm zur Weisheit.

Augustin besaß im höchsten Maße die Gaben für alles, was er empfand und dachte, das genau entsprechende sprachliche Gewand zu schaffen. Es entspricht seiner ganzen Art, daß er sich stets eines hohen wohlgepflegten Stils bedient. Braucht er dann und wann in einer Predigt

einen volkstümlichen Ausdruck, so entschuldigt er sich dafür. Er ist ein großer Sprachkünstler, aber es ist nichts Gefühnfteltes in feiner Rede. Er ergeht ſich gern in glänzenden Antithefen, in paradoxen Wendungen und überraschenden Wortſpielen, aber in alledem klingen bei ihm immer mit die Naturlaute echter Empfindung. Man kann daher nicht ſagen, daß er geſucht ſpricht, ſo vornehm gewählt ſeine Ausdrucksweiſe iſt. Die großen Worte, welche er braucht, ſind der notwendige Ausdruck für die großen Dinge, die er meint. Er hört ſich gern reden, aber er ſpricht nie, um zu ſprechen, ſondern weil er immer und zu allem etwas zu ſagen hat.

Aber dabei hat er auch die Fähigkeit lange und gedankenschwere Erörterungen in knappe, meiſt paradoxe Formeln unvergeßlich zuſammenzuſaſſen. Bei der Erörterung ſeiner Probleme fällt die große Sachlichkeit in der Gedankenbildung auf. Nie begnügt er ſich mit bloßer Rhetorik. Sorgfältig erwägt und widerlegt er die Gründe der Gegner und ebenſo erfolgt die Entwicklung der eigenen Anſchauung in eingehender Begründung ihrer Vorausſetzungen und einzelnen Anſätze. Natürlich fehlt es dabei nicht an Gedankenblitzen oder plötzlichen Einfällen, aber im ganzen liegt ein helles und ruhiges Licht über der Darſtellung. Die nicht ſeltenen umfänglichen Abſchweifungen in ſeinen großen Werken begreifen ſich aus der gewaltigen Gedankenfülle ſowie aus den langen Zeiträumen, die in dieſem arbeitsreichen Leben zwiſchen den einzelnen Abſchnitten liegen, oder auch dem Stimmungswechſel, den die

verschiedenen Zeiten mit sich brachten. Die Hauptanlage wird doch trotz derartiger Abschweifungen mit bewunderungswerter Konsequenz eingehalten. Man spürt in den wissenschaftlichen Werken Augustins neben dem Propheten und Bischof fast immer auch den einstigen Professor. Aber die besonnene Lehrhaftigkeit führt niemals zu einem formelhaften Dozieren. Hinter den Lehren steht immer ein reiches und tiefes Leben, aus dem Ideen und Kräfte mit hinreißender Wucht hervorsprudeln. Was er lehrt, war immer erlebt und es geht daher von dem, was er sagt, eine Leben weckende Wirkung aus. Nicht nur die Zeitgenossen haben das erfahren, sondern auch wir noch spüren es, sofern wir uns selber mit Ernst in den ganzen Augustin vertiefen. Augustin hat wie alle großen Redner das, was er sagte, gesehen. Daher trotz der Lehrhaftigkeit die wundervolle dichterische Anschaulichkeit seiner Rede. Das gilt nicht nur von seinen Erörterungen über die menschliche Seele mit der Mannigfaltigkeit ihrer Regungen im Empfangen und im Wirken und in der Einheit ihres Wesens, sondern auch von den Wirkungen Gottes, wie sie die Seele bewegen und wie diese von ihnen bewegt wird. Es war Erlebtes, wovon er sprach, daher schaute er die Seele, die aus Gott ist, und Gott, der für die Seele ist. Weil er es selbst hatte, schaute er es, und weil er es schaute, konnte er auch andern diese Schau übermitteln. So stark war der Eindruck von oben und die Empfänglichkeit für ihn, daß mit dem Eindruck ihm immer auch der Ausdruck für ihn gegeben war. Man kann sich hieran veranschaulichen, was Inspiration ist.

Was wir bisher über die Eigenart Augustins gehört haben, wird sich uns vertiefen, wenn wir uns weiter mit einigen der großen Gedankengruppen bekannt machen, durch die sich seine weltgeschichtlichen Wirkungen vollzogen haben. Wir stellen an die Spitze die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem philosophischen Idealismus und der christlichen Religion.

Augustin hat entscheidende Anregungen seines Lebens aus dem Neuplatonismus oder der idealistischen Philosophie seiner Zeit empfangen. Hier ging ihm die Erkenntnis auf, daß es Geist gibt und daß Gott als Geist die eigentliche Substanz alles Seienden ist. Diese Erkenntnis machte ihn, der bis dahin an den manichäischen Gedanken, daß der Geist eine Art höhere Materie oder das natürliche Licht sei, „erzittern vor Liebe und Schreck“. Geist ist also die Urrealität, die in allem Realen wirksam ist, das Leben der Welt ist aber ein cursus, nicht ein status, dynamisch nicht statisch ist die Urrealität wirksam. Sollen dies geistige Wesen und die göttlichen Ideen in den Dingen erfaßt werden, so ist die gewöhnliche empirische und rationale Erkenntnis dazu nicht genügend, es bedarf vielmehr einer Erleuchtung des Menschengesistes durch das göttliche Licht oder den Logos. Nur das von diesem Licht erleuchtete Geistesauge vermag das intelligible überirdische Licht in den Dingen wahrzunehmen. Nun ist aber nach der neuplatonischen Auffassung dies alles in steter Bewegung. Aus dem Einen oder dem Ewigen geht alles hervor, was ist. Aber sofern

es Geist ist, drängt es wieder zurück zu seinem Urquell oder dem einen und reinen Geist. Das ist die doppelte Bewegung, welche durch das Universum geht: von oben nach unten der Gottesgeist, von unten nach oben die Menschengeister. Hier muß beachtet werden, daß diese doppelte, auf ein Ziel gerichtete Lebensbewegung, an welcher alle Gedanken des Neuplatonismus orientiert sind, gewissermaßen Willensart in sich trägt.

Hier hat Augustin angeknüpft, wenn er später das christliche voluntaristische Verständnis des Geistes mit seinem neuplatonischen Ansatz verbindet. Immer deutlicher tritt allmählich dieser christlich religiöse Voluntarismus in den Vordergrund seines Empfindens und Denkens. Gott ist mit freiem Willen der Schöpfer der Welt, sein ewiges Wollen bestimmt das Geschick der Menschen und leitet sie in seiner Gnade zu dem von ihm gewollten Ziel. Er schaltet und waltet in der Geschichte der Menschheit. So ist denn auch Christus der Logos nicht nur das dem Weltgeschehen immanente Vernunftprinzip, sondern er ist der Regent der Menschen, ihr Imperator, der sie aus der Tyrannei des Bösen befreit. Und dem entspricht dann, daß auch der Wille als die Grundkraft im Menschenwesen erkannt wird, der den Lebenstrieb des Menschengeistes in sich konzentriert und daher allen Seelenkräften die Richtung gibt. „Zwei Willen gibt es, aber dein Wille soll nach Gottes Willen zurechtgebracht werden, nicht soll Gottes Wille nach dem deinigen verbogen werden“.

Niemandem, der diese beiden Gottes- und Weltanschau-

ungen miteinander vergleicht, werden die schroffen Gegensätze entgehen, die sie scheiden. Nach der neuplatonischen Auffassung ist Gott die unendliche Möglichkeit der Welt, und die Welt die endliche Wirklichkeit Gottes; nach der christlichen Auffassung ist Gott die absolute Aktivität, welche die Möglichkeit der Welt setzt und sie sich aktualisieren läßt. Im ersteren fall ist Gott der Welt immanent als der Trieb zu ihrer Entfaltung, im andern fall ist er der Welt schlechthin transzendent als der ewige Schöpfer der räumlich-zeitlichen Welt. Dort ist Gott Objekt und der Mensch Subjekt, hier ist Gott das ewige Subjekt als vollendete Persönlichkeit und der Mensch ist immer sein Objekt. Dort ist alles anthropozentrisch, hier ist alles theozentrisch orientiert. Dort handelt es sich um den unendlichen Genuß des erkennenden Menschengeistes, hier um ein Unterworfensein des Willens in dem freudigen und demütigen Gehorsam des Glaubens und der Liebe, was nun höchster ewiger Genuß sein soll.

Man kann diesen Gegensätzen weiter nachdenken und sie dabei immer weiter auseinanderrücken. Aber man darf dabei die Berührungspunkte nicht übersehen, wenn man sich nicht jedes Verständnis für ihre Kombination bei Augustin verbauen will. Es ist ein dreifaches worin diese Berührung besteht. Einmal, daß hüben wie drüben Gott als lebendiger allbewegender Geist gedacht wird, mag auch in dem einen fall Gott als weltimmanente Energie in dem anderen als der über die Welt erhabene Wille gedacht werden. Es ist sodann dies, daß geistiges Leben und

Streben Sinn und Gehalt der Welt ist. Und es ist endlich die Notwendigkeit die Welt zu überwinden, um das Ziel reiner Geistigkeit zu erlangen. In diesen Punkten machen sich die Grunddifferenzen natürlich auch wieder bemerkbar, indem das, was dem einen eine dem Geist als solchem immanente Notwendigkeit ist, dem andern das direkte Produkt des freien göttlichen Gnadenwillens ist. Nun sieht aber Augustin beides ineinander, seit er eine innere Beziehung zu dem Neuplatonismus wie zu dem Christentum gewonnen hatte. Der neuplatonische Idealismus erkennt zwar nach Augustins Meinung das geistige Wesen des Menschen und fixiert dementsprechend sein Ziel, aber er vermag nicht den Weg zu diesem Ziel und die geistige Kraft zu seiner Erreichung mitzuteilen. Diesen Weg und diese Kraft schenkt lediglich Christus mit seiner Erlösung, wie Augustin es aus Paulus lernt. Also was der Idealismus irgendwie ahnt und was der Geist des Menschen als fernes Ziel mit innerer Notwendigkeit sucht, das wird zum realen Besitz des Menschen durch den göttlichen Gnadenwillen. So wird das Christentum zur Erfüllung der mit der Geistigkeit des Menschen gegebenen tiefsten Ahnungen und letzten Wünsche: „Du hast uns zu Dir geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis daß es ruht in Dir“. Indem Augustin aber das Christentum als die Erfüllung des letzten Bedarfes des geistigen Menschen versteht, lernt er den christlichen Voluntarismus tiefer und reicher erfassen, als es dem früheren lateinischen Christentum möglich war. Nicht mehr handelt es sich jetzt nur um den gesetzgebenden und lohnenden oder strafenden

göttlichen Willen, nicht nur um den verdienstlichen Gehorsam dem Gesetz gegenüber, sondern um Erreichung dessen, wozu den Menschen seine schöpfungsmäßige Anlage bestimmt. Das Christentum ist wirklich das neue ewige Leben einer neuen Kreatur. Die Ahnung der Idealisten wird in ihm zur Wirklichkeit.

Dies ist der innere Zusammenhang zwischen philosophischem Idealismus und christlicher Religion nach Augustin. Es ist doch nicht so, als wenn der Idealismus lediglich als Fremdkörper in das religiöse Verhältnis zwischen Gott und der Seele hineinträte, sondern indem er dies Verhältnis vergeistigt, ermöglicht er erst das volle Verständnis und das tiefste Erleben des erlösenden göttlichen Willens. Es war seit Augustin unmöglich, daß man Gott lediglich als Gesetzgeber und Richter dachte oder das Verhältnis zu ihm sich in sakramentaler Magie und verdienstlichen Werken erschöpfen ließ. Dies war aber verwehrt durch sein idealistisches Verständnis der Eigenart geistigen Lebens. Das bedeutet keineswegs, daß seine Religion nichts anders als sublimierter Neuplatonismus war, sondern es will nur sagen, daß sein weltanschaulicher Idealismus ihn zum Verständnis der Geistigkeit des Menschen befähigte und dadurch ihm den Blick für das göttliche Wirken im Menschen erschloß. Man wird, wenn man dem weiter nachdenkt, an die Gotteslehre der großen Scholastiker, an Schleiermachers absolute Ursächlichkeit Gottes oder an Hegels großartige Konzeption des Gottesbegriffes, ja selbst an Luther erinnert. Freilich handelt es sich bei dieser Frage

um ein Problem der Philosophia perennis. „Gelöst“ im Sinne der Wissenschaft hat es Augustin so wenig als seine Nachfolger, steht es doch heute wieder im Mittelpunkt des theologischen Interesses. Man sucht es wohl nach der Methode des gordischen Knotens zu lösen. Ob dadurch das religiöse Verständnis vertieft wird, ist ebenso zweifelhaft, wie ob das wissenschaftliche Denken in der Theologie dadurch eine Förderung erfahren kann. So wenig wir heute die große Zusammenschau Augustins von vornherein mitmachen können, so sehr begreifen wir, was diesen universalen Geist zu ihr trieb und wie trotz aller Gegensätze, die bei ihm in großem Guß vereinigt sind, seine Kombination *mutatis mutandis* anderthalb Jahrtausende bestimmt hat. Wir sehen Bruchstellen, die er nicht sah. Aber trotz allem, sollte nicht auch in dieser Frage das Wort gelten, daß der Mensch nicht scheiden soll, was Gott zusammengefügt hat?

4.

Wir gehen zu einem zweiten Problem im augustinischen Denken über: Autorität und Vernunft.

Die Verbindung von *auctoritas* und *ratio* war den Lateinern von altersher geläufig. Unterricht wie Lebenserfahrung wiesen auf sie hin. Was man von Eltern, Lehrern und den Ordnungen des Lebens zunächst rein autoritativ empfängt, wird zum eigenen Besitz durch die verständige Überlegung. Es ist begreiflich, daß auch die Kirche sich diese Regel schon früh angeeignet hat. Man sollte die christ-

liche Lehre annehmen, weil die Kirche sie auf Grund der von Gott gegebenen heiligen Schrift lehrt. Das war die Autorität. Augustin ist in seinem persönlichen Leben der Bedeutung dieser Autorität inne geworden. Als in seinem Suchen nach Wahrheit ihn zeitweilig die Skepsis ergriff, trat darin ein Wandel ein durch den Eindruck von der Autorität der Kirche. Diese Autorität war ihm von früh her in der Gestalt seiner gläubigen Mutter entgegengetreten. Dann hatte er sie in Mailand an dem Eindruck und Einfluß der gewaltigen Erscheinung des Ambrosius erlebt, und zu seinem Eintritt in die Kirche wirkte entscheidend mit die Autorität des Bibelwortes Röm. 15, 15, auf das er nach dem tolle, lege im Garten stößt. So griff die Autorität wirklich in sein Leben ein. Er ist ihr treu geblieben, denn er hat ihren Sinn verstanden. Die von Gott inspirierte Schrift sagt dem Menschen alles, was er glauben und tun soll. Aber auf die Schrift wird der Mensch hingewiesen durch die Kirche mit ihrer bischöflichen Tradition. „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche bewegte.“ Das soll nicht heißen, daß erst die Kirche der Bibel Autorität verleiht, sondern daß die geschichtliche Geltung der Schrift in der Kirche die Unterwerfung der Einzelnen unter die biblische Autorität erst ermöglicht und veranlaßt.

Aber zu der Autorität tritt stark betont die Vernunft. Zwar geht zeitlich die Autorität der Vernunft voran, aber sachlich kommt dieser die erste Stelle zu. Will man die Unterwerfung unter die Autorität als Glauben bezeichnen,

so ist die Vernunfttätigkeit als ein Verstehen und Begreifen zu kennzeichnen. Demgemäß lautet die berühmte auf Jesaja 7, 9 begründete Formel Augustins Crede, ut intelligas. Es entspricht dem, wie Augustin selbst nach seiner Unterwerfung unter die Autorität erst allmählich zur vollen Gewißheit und Festigkeit kommt. Aber dieser Fortschritt ist im Sinn Augustins nicht von einer rationalen Begründung des Glaubens zu verstehen. Es ist vielmehr die religiöse Erkenntnis, wie sie von Gott im Anschluß an das gehörte Wort durch die Erleuchtung des Menschengesistes vermöge des lumen internum bewirkt wird. Das heißt, der durch die Überlieferung geweckte Glaube im Sinn des Fürwahrhaltens wird zum inneren Erlebnis oder zur eigenen Überzeugung von der Wirklichkeit und Sinnhaftigkeit des von der Autorität mitgeteilten Inhaltes. So hat auch hier Augustin einer überkommenen Formel einen vertieften Sinn mitzuteilen gewußt.

Diese Gedanken sind von der Kirche aller Zeiten und Konfessionen angenommen worden. Sie sind freilich auch vielfach veräußerlicht worden und diese Veräußerlichung haftet der „Autorität des Wortes“ bis zu dieser Stunde vielfach an. Und doch ist das, was Augustin eigentlich will, sehr einfach und auf eine durchaus einleuchtende soziologische Regel begründet. Drücken wir es in der bekannten Hegelschen Terminologie aus. Der absolute Geist ist die Wahrheit. Er wird wirksam unter den Menschen als Gemeinschaft und wird dadurch zum objektiven Geist als die die Gemeinschaft zeitweilig bestimmende Richtung. Diese

Richtung wird dann von den einzelnen Geistern oder dem subjektiven Geist in persönlicher Überzeugung verarbeitet und angeeignet.

Die soziologische Regel, die derart von jeder geistigen Ausbreitung der Wahrheit gilt, wird von Augustin auch auf das theologische Erkennen angewandt, das nach seiner Auffassung nichts anderes ist als das zum höchsten gesteigerte religiöse Erkennen, wobei diese Steigerung auch die Einbeziehung der natürlichen Erkenntnismittel in sich schließt. Theologie im Sinn Augustins ist demnach sublimierte religiöse Erkenntnis. Sie bleibt dabei auf der Linie der kirchlichen Erkenntnis, was aber eine Vertiefung und Erweiterung dieser keineswegs ausschließt. Das zeigt uns die religionsphilosophische und dogmatische Gedankenbildung Augustins auf Schritt und Tritt. Er blieb kirchlicher Theologe und er hatte doch seine eigene und eigenartige Theologie. Nicht wenig von dieser ist in den objektiven Geist der Kirche übergegangen und hat so autoritative Geltung erlangt.

5.

Zum dritten wollen wir reden von dem guten und bösen Willen nach Augustins Auffassung.

Ein tiefes Rätsel liegt hier vor. Es hat Augustin beschäftigt seit er zu eigener Einsicht in das Leben der Seele gelangte. Das einzige uns bekannte Wesen, das gut sein kann und daher gut sein soll, ist nicht gut, sondern ist böse und will doch gut sein. Die Manichäer, denen Au-

gustin sich in seiner Frühzeit angeschlossen hatte, haben das Problem nur in größten Umrissen wiedergegeben und dabei, trotz aller Betonung des Gegensatzes zwischen Gut und Böse, diesen Gegensatz unmöglich gemacht. Nach ihnen sollte das Böse eine besondere räumlich begrenzte Substanz sein wie auch das Gute oder Gott eine derartige Substanz ist. Ist aber das Böse etwas rein Natürliches, wie kann es dann Schuld sein, die Strafe verdient? Erst indem Augustin aus dem Neuplatonismus die Wirklichkeit des Geistes kennen lernt, bahnt sich bei ihm ein wirkliches Verständnis des Problems Gut und Böse an. Er kommt dann zur Klarheit, als er aus der christlichen Überlieferung die willentliche Art des Bösen übernimmt. In dem inneren Kampf, der seine Seele vor seiner Bekehrung bewegt, bestätigt sich ihm die Erkenntnis, daß Gut und Böse an dem Willen und nicht an einer Erkenntnis hängt.

Das Wollen ist geistige Selbstbewegung zu einem Ziel hin. „Nichts empfinde ich so fest und tief, als daß ich Willen habe und daß vermöge seiner ich mich bewege, um etwas zu genießen.“ Dieser Wille ist aber frei, denn er bewegt sich so, wie er es will. „Unser Wille wäre nicht Wille, wenn er nicht in unserer Gewalt wäre; somit, weil er in unserer Gewalt liegt, ist er frei für uns.“ Mag auch Gott vorher wissen, was der Wille wählen wird, so ist dieser doch frei, denn er wählt selbst. Es gibt nur ein Wollen in dem Menschen, aber dies kann sich in verschiedenen Richtungen bewegen. Dann kann man den Willen wohl einem angeschossenen Tier ver-

gleichem, das sich auf der einen Seite zu erheben vermag, aber auf der andern wieder zu Boden sinkt. Aber dies wie jenes geschieht bei den Menschen durch eigenes Wollen. Nun muß aber der Mensch als vernünftiges Wesen ein letztes allumfassendes Ziel seines Wollens haben. Es ist das höchste Gut, das den höchsten und dauernden Genuß darbietet. Demgemäß wird der Wille schließlich doch alle seine einzelnen Akte direkt oder indirekt auf dies Gut beziehen.

An diesem Gut hängt also der tiefste Lebensgenuß des Menschen. So versteht man, daß er es nah und schnell finden will. So zieht es ihn zu den äußerlichen und vergänglichen Gütern der Welt, zu Sinneslust und eitler Selbstverherrlichung. Er will das Höchste und greift nach dem Niedrigsten. Er begehrt Genuß und bringt sich dadurch um den Genuß. Er allein will Subjekt sein und verliert das Beste von seinem Wesen. Er will Zentrum sein und kommt immer mehr an die Peripherie. So führt diese concupiscentia den Menschen zur Zerstörung des Besten in sich. Sie ist in ihrer Beschränkung des menschlichen Strebens auf das Nüchtern und Vergängliche eine privatio esse. Aber weil dies selbstgewollt ist, ist es auch Schuld. Diese widernatürliche Richtung ist aber von früh auf in gleicher Weise in allen Menschen wirksam. Es kommt nun darauf an, daß alle ein festes Bewußtsein von dieser Tatsache gewinnen. Das geschieht aber, wenn man erkennt, daß die Sünde, die der erste Mensch beging, durch die unreine Koncupiszenz bei der Zeugung sich von Geschlecht zu Geschlecht in der Menschheit fortgeerbt hat.

Mancherlei Elemente haben zu dieser Anschauung Augustins zusammengewirkt wie etwa seine persönlichen Erfahrungen an der geschlechtlichen Sinnlichkeit und die neuplatonische Geringschätzung des sinnlichen Lebens. Zu einer deutlichen Erkenntnis ist es dabei nicht gekommen. Aber was Augustin wollte, nämlich die Allgemeinheit des Bösen und seiner Not dem religiösen Bewußtsein einzuprägen, das hat er erreicht.

Das ist der Weg zum Nichtsein, auf den der Mensch gerät, wenn er seinen eigenen Willen zum allbestimmenden Subjekt machen will. Er kommt dabei um alles, die Welt der Objekte versagt und das Subjekt zerbricht. Der Idealismus versagt, denn auch die tiefste Erkenntnis hat nicht die Kraft des Willens und dieser weist schließlich auch dem Erkennen die Richtung. So kann Hilfe nur kommen von dem ewigen Subjekt, das der allbestimmende Wille ist. Vor diesem Willen allein wird das menschliche Subjekt zum Objekt und nur so kann ihm geholfen werden. Wille kann nur vom ewigen Willen bestimmt werden. Und vermöge dieses Bestimmtwerdens wird seine Selbstbestimmung erst wirklich frei und sinnvoll. Dieser Wille Gottes ist wirksamer Liebeswille, der den Menscheng Geist geistig bewegt. Das ist die Gnade. Sie bewegt den Menschen zu einer neuen Richtungsnahme und befähigt ihn dadurch das zu wollen, was Gott will. „Der Herr ist bereit zu geben, wir mit ausgebreiteten Herzen wünschen zu empfangen.“ „Niemals geschieht etwas von dir, wenn er es nicht in dir wirkt.“

Aber zu diesem inneren Vorgang bedarf es einer dem Menschen verständlichen Vorbereitung. Sie geschieht durch Worte und sakramentale Symbole. Das verkündigte Wort bringt die Glaubensobjekte der Seele nah. Zunächst wird das Gesetz in der Seele wirksam, seine Forderungen werden von dem Gewissen bestätigt. Der Mensch erkennt seine Unreinheit und fürchtet sich ihretwegen vor Gott. Nun folgt das Evangelium, das dem Glauben das darbietet, was das Gesetz fordert. Letzteres sagt: *fac quod iubeo*, ersteres lehrt das *da quod iubes*. Um *imperare* handelt es sich bei dem einen, um *impetrare* bei dem andern. So ergeht der Ruf Gottes oder die *vocatio* an den Menschen. Dieser Ruf erschüttert die Seele im Tiefsten, so daß der Willen zugleich einen inneren Antrieb empfängt, durch den er das vom Wort Angebotene haben will. Dies Habenwollen, verbunden mit der Hoffnung es zu erreichen, ist der Glaube im Sinn Augustins.

Aber worauf zielt dieser neuer Lebensansatz ab? Es kann nur das sein, was dem Menschen als Sünder verloren ging und was er daher braucht. Er ist mit Schuld gegen Gott beladen. Also bedarf er der Vergebung seiner Schuld durch Gott. Augustin hat die Sündenvergebung immer stark betont und es ist daher nicht richtig, wenn protestantische Theologen ihre Bedeutung in seiner religiösen Gesamtanschauung verringern. Aber der Sünder bedarf weiter der Verdrängung der auf die niedere Lust gerichteten Koncupiszenz durch die Richtung auf das höchste Gut. Diese neue Willensrichtung ist die Liebe. Gott flößt

sie dem Menschen ein. Es ist die *inspiratio caritatis*, d. h. eine *inspiratio bonae voluntatis atque operis*. Jetzt erst kommt der unruhig vorwärts drängende Wille zu dem ihm entsprechenden letzten Ziel und damit zur Ruhe. Dabei richtet sich die Liebe immer auf dreierlei, auf Gott, auf den Liebenden selbst und auf die Mitmenschen. In der Liebe erreicht der Mensch den im Glauben erstrebten Genuß Gottes als des höchsten Gutes, durch sie steht er in einem Verhältnis der Freundschaft zu Gott, das sowohl Verlangen nach ihm als Hingabe an ihn ist. Dieses so sich anbietende allbefriedigende Gut zu empfangen und festzuhalten, ist die wahre Selbstliebe. Sofern aber der Gott, mit dem man nun in Gemeinschaft lebt, alle Menschen liebt und sofern sein Gesetz diese Liebe zu allen Menschen fordert, zu denen er uns ja schon durch die Naturordnung in ein Gemeinschaftsverhältnis gestellt hat, ergibt sich die innere Nötigung zu der Liebe allen, auch den sündigen Menschen, gegenüber. Auch sie ist eine Art Freundschaft oder Gemeinschaft, in welcher der Mensch den Nächsten des Gutes theilhaftig machen will, das Gott ihm geben will und durch das höchster Genuß gewährt wird.

Damit ist die Höhe des Lebens erreicht. Alles wurde dem Menschen von Gott gegeben und alles gereicht ihm zum Heil. Aber der Mensch ist trotzdem nicht vollendet. Er bedarf der fortgesetzten göttlichen Gnadenhilfe. Das Bewußtsein dessen erhält ihn in der Demut und wirkt zugleich in ihm das Vertrauen (*fiducia*) und die Gewißheit, daß Gott auch weiterhin die Sünde vergeben

und den Willen erneuern wird. „Das Vertrauen zu ihm gibt uns nicht unser Verdienst, sondern seine Barmherzigkeit.“

Diese Wirkungen Gottes im Sünder faßt Augustin in der paulinischen Formel der Rechtfertigung zusammen. Dabei steht für ihn die innere Heilung durch die Liebe im Mittelpunkt. „Geistlich heilt er den Kranken oder macht lebendig den Toten, das heißt, er rechtfertigt den Gottlosen.“ Daher ist die Rechtfertigung der fortgehende Prozeß der Erneuerung. Zwar redet Paulus von einer Rechtfertigung aus Glauben. Aber das soll den Sinn haben, daß der ganze innere Prozeß der Erneuerung oder Rechtfertigung seinen Anfang an dem Glauben hat, den Gott in dem Menschen ohne dessen Verdienst wirkt. Gewiß hat Luther hierin Paulus besser verstanden. Aber man muß doch im Auge behalten, daß weder Augustin leugnet, daß Gott allein den Glauben wirkt, noch Luther in Abrede stellt, daß die Liebe aus dem Glauben mit innerer Notwendigkeit folgt.

Alles, was wir von der inneren Entwicklung des Christen gehört haben, ist Gnade. Ist die Gnade aber Gottes Willen, so ist sie unwiderstehlich. Wen Gott erlösen will, der wird daher erlöst. Werden nun nach der Erfahrung wie nach der Bibellehre nicht alle Menschen erlöst, so ist auch dies Gottes Wille. Fragt man, warum er die einen erlöst und die andern nicht, so kann die Antwort nur lauten: quia sic voluit. Es ist sinnlos nach einem Warum bei dem allbestimmenden Willen zu fragen, denn

er allein kann der Grund seines Wollens sein. Damit empfängt der Wille der Gnade sein metaphysisches Siegel wie die Allgemeinheit des sündigen Willens ihr physisches Siegel durch die Vererbung der Koncupiszenz in der Zeugung erhielt. Aber letzteres ist universal, ersteres ist partikular, nicht wegen der Schuld der Menschen, sondern weil Gott es so will. Die Konsequenz schien auch für die metaphysische Lösung die gleiche Gemeingültigkeit zu fordern wie für den physisch begründeten Konflikt der Menschen mit Gott. Aber Augustin hat die Konsequenz der Metaphysik zerbrochen durch die Annahme der kirchlichen Anschauung von dem doppelten Ausgang der Menschheit.

Es ist ein weltumspannender Zusammenhang, den Augustin durch seine Betrachtung von Sünde und Gnade enthüllt. Der religiöse Voluntarismus hat ihn dabei geleitet. Seinen tiefen Sinn versteht man erst in dieser großartigen Entfaltung seiner Grundtendenzen. Der menschliche Wille sucht immer nach dem letzten Ziel, aber er findet es von sich aus nie. Da wird er gefunden von dem ewigen Willen und findet durch ihn und in ihm was er bisher umsonst gesucht. Diese Gedanken haben seit Augustin die christliche Frömmigkeit beherrscht. Man hat viel an ihnen herumgearbeitet. Man hat sie zu zerlegen versucht, man hat einseitige Konsequenzen aus ihnen gezogen, man hat sie abgeplattet und vergrößert. Aber trotz allem blieben sie ein Brunnquell des religiösen Lebens und seiner Erkenntnis. Man kann ohne diese Gedanken weder die Theologie des Mittelalters noch die reformatorische Ideenwelt begreifen.

Und wenn nach Kant nichts gut sein soll im Himmel und auf Erden als ein guter Wille, so geht auch dies Urtheil letztlich auf Augustin zurück.

Nun zieht man freilich die sittliche Art des Liebewillens bei Augustin in Frage, da dieser Wille doch nur auf den höchsten „Genuß“ gerichtet, also schließlich bloß ein feiner Egoismus sei, bei dem nur das Object der natürlichen Selbstsucht gewechselt werde. Aber diese Kritik scheint mir der Meinung Augustins nicht gerecht zu werden. Wir dürfen dabei doch nicht übersehen, daß Gott selbst es ist, der in dem Menschen die Willensrichtung der Liebe schafft als die Bereitschaft, seinen Willen gehorsam zu erfüllen. Demgemäß will der Mensch Gott als das höchste Gut nicht nur für sich selbst, sondern auch für alle Menschen und er betätigt dies Wollen im Gehorsam gegen Gott und in der fortlaufenden Bekämpfung seines eigenen natürlichen Wollens in der Gestaltung des eigenen Lebens wie in dem helfenden und rettenden Dienst an fremdem Leben. Vermöge dieser bewußten Übereinstimmung mit dem guten Willen Gottes ist dann das Wollen des von Gott bewegten und demgemäß sich selbst bewegenden Menschen als gut im sittlichen Sinn zu bezeichnen. Wenn Augustin dabei von einem „Genießen“ spricht, so mag man die Wahl dieses Ausdruckes als nicht besonders glücklich bezeichnen. Aber was Augustin damit sagen will, ist doch nur dies, daß das gottgemäße Wollen und Handeln des Menschen begleitet ist von einem Gefühl der Befriedigung oder dann des Genusses. Es ist doch wirklich so, daß immer, wenn der

Mensch ordnungs- und pflichtgemäß handelt, diesem Handeln sich ein Gefühl der Befriedigung anschließt, das um so stärker sein wird, je mehr Mühe und Kampf ihm dies Handeln bereitet. Wenn wir etwa in bezug auf den ergriffenen Glaubensinhalt von Friede und Seligkeit reden, so ist doch auch ein Gefühlszustand als dem Ergreifen des Glaubens korrespondierend gedacht. Anders denkt es sich aber auch Augustin nicht, wenn er der religiösen und sittlichen Gemeinschaft oder Freundschaft mit Gott den „Genuß“ zuordnet. Nicht ein unsittlicher Egoismus leitet ihn dabei, sondern er bringt einen psychologischen Tatbestand zum Ausdruck.

Es mag hier genügen an dem kurzen Überblick über die religiösen Zentralgedanken Augustins. Er bestätigt uns was wir zu Beginn sagten von der glühenden Metallmasse, die durch Bearbeitung in viele Stücke und Teile auseinandergelegt wird. Welche Probleme und Gegensätze schlummern doch friedlich nebeneinander in dem glühenden Strom, an dessen Rande wir standen: Glaube und Werke, Rechtfertigung und Heiligung, Geist und Liebe, Gnade und freier Wille, Erbsünde und Prädestination in den mannigfachsten Fassungen und Verbindungen!

6.

Das letzte der großen geistesgeschichtlichen Probleme bei Augustin, mit dem wir uns beschäftigen wollen, lautet Kirche und Welt, Gemeinschaft und Gesellschaft.

Wenn Augustin einmal sagt, er wolle nur „Gott und die Seele“ kennen lernen, so ist der Kreis seiner Interessen damit keineswegs umschrieben. Als hervorragendes Mitglied der katholischen Kirche und als feiner Beobachter der Zeitenwende, in die sein Leben fiel, hat er auch ein tiefgehendes Verständnis der sozialen und geschichtlichen Zusammenhänge des Lebens erworben. Auch auf diesem Gebiet trafen der philosophische Idealismus und das Christentum sich gegenseitig befruchtend und ergänzend in seiner Gedankenbildung zusammen. Daher hat Augustin eine Geschichtsphilosophie großen Stils aufgebaut. Sie hat auf die Praxis wie auf die Theorie der folgenden Jahrhunderte tief eingewirkt. Überblicken wir ihre Grundzüge.

Der Mensch ist bestimmt und befähigt zu einer *vita socialis* oder er ist Gemeinschaftswesen. Da die Menschen ihrem Wesen nach *voluntates* sind, wird ihr Gemeinschaftsleben in einer Vereinigung ihrer Willen bestehen. Es ist *compositio voluntatum*. Dadurch ist das Wesen der natürlichen Gemeinschaften ebenso bestimmt wie das Wesen der Kirche. Es ist immer eine wechselseitige Beziehung der geistigen Aktivität der Menschen. Man kann sich diese Beziehung als Produkt des Egoismus der Einzelindividuen vorstellen und kommt so zu einer Verbindung, die wir Heutigen als „Gesellschaft“ bezeichnen würden. Augustin hat dagegen die Gemeinschaft als etwas von Gott Gegebenes und Gewirktes angesehen, das also vor und über den Willen der Einzelindividuen besteht, wiewohl es sich konkret vermöge der einzelnen Willen verwirklicht. Das ist

darin begründet, daß Gott alles, was ist und wird, in seiner Einheit von Ewigkeit her will und wirkt. *Omnia, quaecunque voluit, non solum praeterita vel praesentia, sed etiam futura iam fecit.* Demgemäß entsteht der Staat aus dem von Gott dem Menschen eingestifteten Vernunfttriebe nach Ordnung und Frieden oder aus dem natürlichen Recht. Der Staat ist also in seiner Weise ebenso eine von Gott dem Menschen gegebene Gemeinschaft, wie es die Kirche als die von Christus geschaffene und regierte *sanctorum communio* in der *socialis vita sanctorum* ist. Das Gemeinschaftsleben untersteht aber einer von Gott gewollten Entwicklung. Die Geschichte ist daher *generis humani recta eruditio*, eine „Erziehung des Menschengeschlechtes“, wie Lessing sagt. Man kann sie mit allen ihren Gegensätzen als ein *pulcherrimum carmen*, als das Drama der Menschheit bezeichnen.

Die menschliche Gemeinschaft und demgemäß auch ihre Entwicklung hat nun aber, empirisch betrachtet, zwei verschiedene Wurzeln und stellt sich demgemäß in zwei Stämmen dar. Die Wurzel der einen Gemeinschaft ist die Geburt, die der anderen die Wiedergeburt. Der Stamm, der aus der Geburt hervorgeht, ist wie diese von der erbfindlichen Begierde durchdrungen, die sich äußert in Selbstliebe, fleischlichem Wesen und Hochmut, der freilich aber auch von der natürlichen Vernunft geleitet und durch eine *occulta providentia dei* bedingt wird. Dies ist die Gemeinschaft des Staates. Dieser steht nun die andere von der Wiedergeburt ausgehende Gemeinschaft gegenüber.

Sie wird von dem sich in ihr offenbarenden göttlichen Geist geleitet. Ihr Leben bewegt sich in der Liebe zu Gott und den Brüdern, in Demut und Gehorsam gegen Gott. Das ist der Gottesstaat oder die christliche Kirche. Der Staat ist die Menschheit, wie sie durch Adam bedingt wird, die Kirche die Menschheit, die von Christus regiert wird. Es sind also in der einen Menschheit zwei Gemeinschaften enthalten, welche dadurch in einer festen Beziehung zueinander stehen. Die Kirche bedarf der staatlichen Ordnung des Lebens als einer Voraussetzung ihres Bestandes in der Menschheit ebenso, wie der Staat die Kirche braucht, sofern diese erst die Staatsbürger zum letzten Ziel des Lebens führt und dadurch zugleich sie willig macht, sich den zu einem geordneten Leben notwendigen Staatsgesetzen zu unterwerfen. Dabei ist aber Voraussetzung, daß der Staat die religiöse Freiheit der Glieder der Kirche nicht beeinträchtigt.

Dies sind die Grundzüge zum Verständnis der beiden Gemeinschaften. Über die Wurzeln, aus denen sie hervorgehen, bedingen eine tiefgreifende Differenz ihrer Entwicklung in der Geschichte. Um dies im Sinn Augustins zu verstehen, tun wir gut, Ideal und Wirklichkeit bei beiden Gemeinschaften voneinander zu unterscheiden. Dadurch werden wir auch dem Irrtum entgehen, daß der Staat für Augustin an sich die Gemeinschaft der Bösen und die Kirche an sich schon die Gemeinschaft der Guten sei, wie seine Ansicht bisweilen wiedergegeben wird.

Das Ideal des Staates ist eine vernunftgemäße Ord-

nung des Zusammenlebens der Menschen, die allen, auch den proletarii, das Ihre und dadurch die Gesamtwohlfahrt sichert. Das geschieht durch imperandi obediendique concordia civium. Dies ist aber im alten Rom durch die indoles Romana laudabilis und die römische Kunst zu regieren zeitweilig verwirklicht worden. Da nun aber in dem natürlichen Menschen der selbstsüchtige böse Trieb immer wirksam ist, so verdrängt allmählich in den Staaten die Selbstsucht die Rechtsordnung. In dem Maße als die Staaten groß und mächtig werden, entsteht ein nimmersatter Imperialismus (imperiosa civitas), der alle Völker zu unterjochen trachtet. Wenn aber die Gerechtigkeit verloren geht, werden die Staaten zu magna latrocinia. So begreift es sich dann, daß die Geschichte der Staaten in eine Selbstzersetzung ausläuft, denn statt die menschliche societas zu festigen, werden die Menschen so immer mehr zu insociabiles. Diese Wirklichkeit des heidnischen Staatslebens gerät also in wachsenden Widerspruch zu dem Staatsideal.

Auch in der Kirche muß das Ideal von der Wirklichkeit unterschieden werden. Die ideale Kirche ist eine Gemeinschaft von Menschen, die von Gottes Geist bewegt einander lieben. Das, was diese Gemeinschaft im Innersten zusammenhält, ist also kein äußeres Gesetz, auch nicht die Teilnahme an den Sakramenten oder deren Wirkung, es ist vielmehr der göttliche Liebesgeist, der sie durchdringt und zu Gott und den Brüdern zieht. Man versteht, daß Augustin diese Gemeinschaft der Liebe als invisibilis

caritatis compages bezeichnet. Nun aber gehört zur Kirche nach dem Willen Christi und nach der kirchlichen Autorität der Gebrauch der Sakramente und die Unterordnung unter das Wirken der sie verwaltenden Priester. Damit wird der Schritt vom Ideal zur Wirklichkeit gemacht. Zwar, daß man die äußere Kirche mit ihren „Vorgesezten“ und den heiligen Symbolen — so versteht Augustin die Sakramente — entbehren könnte, ist undenkbar, denn gerade diese haben sich zu allen Zeiten als notwendige Mittel der Wirksamkeit des Geistes erwiesen. Da nun aber Empfänger wie Spender der Sakramente auch böse sündhafte Menschen sein können, so ist nicht zu leugnen, daß zu der konkreten Gemeinschaft der Kirche auch nicht vom Geist bewegte Menschen gehören. Somit ist die Kirche sowohl *communio sacramentorum* als auch *communio sanctorum*. Jene ist die empirische Erscheinung, diese bezeichnet das Wesen. Aber beide sind untrennbar verbunden. An sich sind nur die in der Liebe Heiligen das Reich Gottes oder die wirkliche Kirche als Träger und Mittler des zusammenbindenden göttlichen Geistes. Aber dann werden doch wieder alle Gaben und Kräfte dieser auf die die Kirche regierenden Bischöfe übertragen. Auch hier hat wieder der ungeheure innere Eindruck, den Augustin aus dem geschichtlichen Leben der Kirche empfangen hat, die Konsequenz der Gedankenbildung zerbrochen. Der Strom des Lebens war stärker als die Ideenruder, mit denen er durchquert werden sollte. Ich brauche nicht daran zu erinnern, daß hier die theoretischen Ansätze zu der mittelalterlichen Kirchenidee liegen.

Man kann nicht sagen, daß Augustin im Staat nur böse und in der Kirche nur gute Menschen angenommen hat. Dazu war sein Blick zu weit und sein Verstand zu hell. Aber er hat den wirklichen Staat durch das Staatsideal verdunkelt und er hat die wirkliche Kirche durch das Kirchenideal erleuchtet. Für sein Empfinden gehörte die Zukunft der Kirche. Doch er hat auch dem Staat in seinem Zukunftsbild eine Stelle angewiesen. Die Welt wird christlich werden. Die Herrscher werden die Götzenbilder zerstören und Christus wird durch sie regieren. Dann wird der Staat nicht nur auf die äußere Wohlfahrt und die Ruhe der Bürger achten, sondern auch dahin wirken, daß diese die christlichen Gebote erfüllen und dem letzten Ziel zustreben. Dadurch erfahren die Aufgaben des Staates eine eigentümliche Erweiterung und Vertiefung. Dieser Staat der Zukunft soll nicht nur für die Rechtsordnung und den äußeren Frieden sorgen, er soll sich auch die tiefsten sittlichen und religiösen Interessen seiner Glieder angelegen sein lassen. Der Rechtsstaat wird zum Kulturstaat. Karl der Große hat aus Augustins Buch vom Gottesstaat Politik gelernt, und wer sich der Verwertung christlicher Kulturmotive in seinem Wirken erinnert, versteht den Zusammenhang zwischen ihm und den Gedanken Augustins. Und mehr noch, wenn die großen Kaiser des Mittelalters die Kirche schützen, das Christentum ausbreiten und seine Moral in dem täglichen Leben durchsetzen wollten, so wirkten auch hierzu augustinische Gedanken mit. Nicht nur die Päpste, sondern auch die Kaiser haben sich mit

Recht auf Augustin berufen können. Auch hier war ursprünglich eins, was später in schärfste Gegensätze auseinander ging.

Wie Augustin den philosophischen Idealismus und die Religion voneinander unterschied und doch zu realer Einheit zusammenfaßte, so hat er auch Staat und Kirche zu unterscheiden gewußt und doch ein Zusammenwirken beider in das Auge gefaßt. Ich brauche nicht erst zu sagen, daß beide Unterscheidungen und Verknüpfungen in innerem Zusammenhang zueinander stehen. Man kann ähnliches von der Beziehung zwischen Autorität und Vernunft sagen. Anders liegt es mit der Frage nach Gut und Böse. Zwar ist auch hier ein gewisser Vernunfttrieb zum Guten auch in dem natürlichen Menschen wirksam, aber dieser ist nicht imstande den bösen Willen dem guten Ziel zu unterwerfen, denn die beiden Ziele stehen in ausschließendem Gegensatz zueinander. Ein Ausgleich oder eine Angleichung zwischen Gut und Böse ist daher für Augustin ausgeschlossen. Hierin hat das religiöse Erleben jede idealistische Dialektik bei ihm hintangehalten. Das war ein Erfolg der voluntaristischen Einstellung seiner Seele.

7.

Es war nur eine knappe Zusammenstellung einiger Hauptideen Augustins, die wir vortragen konnten. Wir wurden auf höchste Höhen und in tiefste Tiefen geführt, wir kamen zu ersten und letzten Dingen und wurden

wieder hingeführt über das blache Feld des täglichen Lebens, das dazwischen liegt. Und wir lernten die grandiose Einheit bewundern, in der dies alles geschaut wurde unter dem Gesichtspunkt von Gott und zu Gott. Dabei aber sahen wir, daß in dem gewaltigen Gedankenbau alles das in harmonischer Einheit ineinander liegt, was sich in späteren Zeiten in mancherlei Gegensätze auseinanderlegte. Unermeßliche Gaben hat Augustin der abendländischen Welt geschenkt und sie wurden zu unermeßlichen Aufgaben für die wechselnden Generationen der Geschichte. Je gewaltiger ein Geist, desto weniger „fertig“ ist, was er hinterläßt, desto weniger geeignet zur Dogmatisierung. Es ist die Anregung ewiger Fragen, welche die Menschen nicht loslassen und sie zu immer neuen Antworten drängen. Die Frage der Fragen, welche das Leben und Denken Augustins bewegt hat, war das Verhältnis von Christentum und Idealismus. Diese Frage ist eines der großen Themen der Weltgeschichte geworden. Die letzte Problematik der Welt wogt und zittert in ihr. Dürfen wir uns wundern, daß sie auch unsere Zeit wieder bewegt?

Augustin ist trotz eines Lungenleidens, das ihn in Mailand nötigte, seine Professur für Beredsamkeit niederzulegen, 76 Jahre alt geworden. Die Schwächen des Alters sind ihm fern geblieben trotz der rastlosen Arbeit seines Lebens. Er gehörte zu den Menschen, die gern von der Ruhe reden, aber in der Rastlosigkeit ihres Geistes nie zur Ruhe kommen. Er sprach bis in sein hohes Alter noch laut und kräftig, auch Gehör und Ge-

sicht hatten nicht gelitten. Er ist einem akuten Leiden mit schwerem Fieber erlegen.

Die Stadt Hippo wurde damals von germanischen Scharen belagert. Goten, Vandalen und Alanen waren aus Gallien nach Afrika herübergekommen und erfüllten das Land mit Raub, Mord und Verwüstung. Auch die Kirchen und die Geistlichkeit hatten hierunter zu leiden. Augustin hat daran schwer getragen. Er wünschte sich den Tod. Als er sich zur letzten Krankheit niederlegte, durften nur noch der Arzt und die Personen, welche ihm das Essen brachten, sein Schlafgemach betreten. Er wollte allein sein mit seinem Gott. Und als es kam zum Sterben, gab er wie der König von Thule alles seinen Erben. Es handelte sich vor allem um seine Bücher, die er der Kirche von Hippo vermachte. Aber der Becher, den er wie jener König behielt, leckte Lebensglut daraus zu trinken, waren die davidischen Bußpsalmen. Er hatte sie sich abschreiben lassen und die Blätter standen auf seinem Bett an die Wand gelehnt. So können wir uns eine Vorstellung machen von den letzten Erregungen und Bewegungen dieser tiefen Seele: „Errette meine Seele, hilf mir um deiner Güte willen“ (Ps. 6, 5). „In deine Hände befehle ich meinen Geist, du hast mich erlöst, Herr du treuer Gott“ (Ps. 31, 6).

Dann ist das Ende gekommen. Ein gewaltiger Geist hatte die irdische Hülle verlassen und strebte der ewigen Heimat zu. Ein beredter Mund hatte sich für immer geschlossen, aber was er einst geredet, das klang hin durch die Jahrhunderte der Geschichte wie der Donner des Ge-

richtes oder wie die Schälmei des guten Hirten. Nicht viel Großes ist seither in der Geschichte des Geistes geschehen, zu dem sein Geist nicht irgendwie mitgewirkt hat. Und wo sein Geist nicht mitwirkte, da fehlte es dem Idealismus an Religion und der Religion an Idealismus oder beide gingen nacheinander und schließlich zugleich unter in den Abgründen des Rationalismus und des Materialismus. Der Rationalismus höhlt die Religion aus und der Materialismus unterdrückt den Idealismus, und beide pflanzen sich dann, eng vereint als rationalisierter Materialismus oder materialistischer Rationalismus, auf der Bahn der Geschichte auf, jeden wirklichen geistigen Fortschritt hemmend. Ist eine Zeit diesem Stillstand des Geistes verfallen, so kann ihr nur dadurch geholfen werden, daß die Verbindung der Grundinteressen des Menschengeistes, wie wir sie bei Augustin kennen lernten, wieder Sturm und Drang entfacht in den Herzen wie in dem Verstand. Man kann sich an diesem Gegensatz zwischen den Grundtendenzen und den Hauptinteressen hüben und drüben am klarsten anschaulich machen, worauf die weltgeschichtliche Stellung Augustins beruht.

Es war am 28. August 430. Um die Stadt Hippo toben und rasen Männer germanischen Blutes. Wer konnte es damals ahnen, daß Jahrhunderte später das germanische Volk es sein sollte, das die tiefsten Gaben und die gewaltigsten Unregungen aus dem Geiste des Mannes, der drinnen in der Stadt den letzten Kampf kämpfte, empfangen sollte? Über uns Germanen ist wieder eine Kultur-

trife hereingebrochen. Es hätte keinen Sinn zu fordern, daß wir heute zu Augustins theologischen und philosophischen Formeln im einzelnen zurückkehren. Dazu haben wir, mit unter seinen Anregungen, inzwischen zu viel gelernt. Aber es ist trotzdem nicht unnütz in einer Zeit, da man von dem „Untergang des Abendlandes“ meint reden zu müssen, sich seiner Weltanschauung zu erinnern, aus der die Kultur des Abendlandes hervorgewachsen ist. Freilich muß man sie dann nicht wie ein Kompendium einzelner Lehren ansehen, sondern sie als weltumspannendes Motiv geistigen Schauens und Wollens auf sich wirken lassen. So betrachtet, dürfen wir es unserem Volke wünschen, daß ein Hauch vom Geiste Augustins, des Vaters der geistigen Kultur des Abendlandes, erwärmend und belebend wieder in ihm wirksam werde.

BR
65
A9
54

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

23-262-002

A3260

